

AKAR-AKAR TRANSNASIONALISME ISLAM HIZBUT TAHRIR INDONESIA (HTI)

Masdar Hilmy*

Abstract: *This paper tries to trace and analyze the roots of “Islamic transnationalism” or “transnational Islam” in Indonesia through the lens of the three theoretical frameworks that I borrowed from Mandaville as follows: (1) travelling theory; (2) hibridity theory, and; (3) diaspora theory.¹ The paper focuses its analysis on an Islamic movement who carries the ideology of “Islamic transnationalism” (Khilafah Islamiyah), namely Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Before delving into the details of HTI’s ideological roots of transnational Islam, however, a conceptual definition of “transnational Islam” will be elucidated in advance.*

Keywords: *transnational Islam, travelling theory, hibridity theory, diaspora theory, HTI.*

Pendahuluan

Istilah “Islam transnasional” sedang hangat diperbincangkan, baik di ruang-ruang akademis maupun ruang publik, seiring dengan munculnya wacana *Khilafah Islamiyah* yang diusung oleh kelompok Hizbut Tahrir Indonesia (HTI).² Sebagai sebuah gerakan yang bukan “asli” Indonesia, HTI sendiri sebenarnya merupakan representasi dari “Islam transnasional” *par excellence*, mengingat keberadaan organisasi “politik” ini tidak lahir dari pergumulan identitas keindonesiaan yang otentik, melainkan “dipindahkan”, “dibawa” atau “diimpor” dari negara lain yang cenderung tidak mau meng-“Indonesia.”

Berbeda dari sejumlah organisasi keagamaan lain yang siap melakukan serangkaian dialog, adaptasi serta asimilasi budaya, HTI ingin mempertegas dimensi ke-salaf-annya (untuk tidak menyebut ke-Arab-annya) di tengah Indonesia yang berbeda. Muhammadiyah atau NU, misalnya, melakukan penyebaran Islam di bumi Nusantara melalui serangkaian dialog, asimilasi, bahkan akulturasi budaya antara nilai-nilai Islam dengan budaya lokal yang tidak menekankan pada proses Arabisasi, tetapi Indonesianisasi Islam. Meminjam Bung Hatta, Muhammadiyah dan NU melakukan apa yang disebut sebagai “politik garam,” bukan “politik gincu.”³ Jika “politik garam” mengasumsikan pelarutan atau persenyawaan antara Islam dengan nilai-nilai lokal Indonesia, maka dalam “politik gincu” yang lebih mengemuka adalah penjagaan identitas keagamaan sesuai dengan warna aslinya.

Dengan demikian, keberadaan HTI berbeda secara diametral dengan keberadaan NU dan Muhammadiyah, misalnya, yang merupakan *genre* keislaman “baru” yang muncul sebagai akibat dinamika lokal khas Indonesia. Sekalipun akhir-akhir ini terdapat gejala “transnasionalisasi” NU dan Muhammadiyah dengan munculnya berbagai cabang kedua

* Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Ampel Surabaya

¹ Peter G. Mandaville, *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma* (New York: Routledge, 2001), 86.

² Hizbut Tahrir secara literal berarti “Partai Pembebasan”. Sejak awal berdirinya, organisasi ini mengklaim dirinya sebagai “partai politik” Islam transnasional yang didirikan oleh Taqi al-Din al-Nabhani pada tahun 1952 di Jerusalem. Al-Nabhani sendiri adalah seorang Muslim berkebangsaan Palestina. Dia belajar di Universitas Al-Azhar dan Dar al-Ulum, keduanya di Kairo Mesir. Informasi lebih lengkap Hizbut Tahrir dan Taqiy al-Din al-Nabhani, lihat, antara lain, situs online-nya: <http://www.hizbuttahrir.org.uk>.

³ Mohammad Hatta, *Bung Hatta Menjawab* (Jakarta: Gunung Agung, 1979), 179.

organisasi tersebut di sejumlah negara, identitas keduanya secara substansial berbeda dari HTI. Terlebih jika dikaitkan dengan dimensi *core content* kedua organisasi ini yang lebih mengaksentuasi “Islam versi Indonesia,” ideologi transnasionalisme HTI lebih merepresentasikan pergerakan “sentrifugalisme” Islam, di mana visi politiknya adalah menyatukan identitas-identitas Islam nasional dan lokal yang berserak di seluruh dunia di bawah otoritas tunggal *Khilafah islamiyah*.⁴

Doktrin *Khilafah islamiyah* diakui oleh para aktivis HTI sebagai antitesis ideologis yang siap menandingi, bahkan mengganti, posisi konsep negara-bangsa (NKRI) yang sudah dianggap final di Indonesia. Tidak ayal, sinyalemen “menantang” dari kelompok HTI ini sempat membuat elit sejumlah organisasi sosial-keagamaan, terutama NU, menjadi gerah dengan menuduhnya sebagai organisasi makar yang hidup dengan mendompleng demokrasi. Dari sinilah, wacana “Islam transnasional” menggelinding lebih luas, seakan membawa nuansa ideologis yang mengancam eksistensi organisasi keagamaan yang lahir dari pergumulan lokalitas keindonesiaan yang otentik.

Tulisan ini hanya akan menyoroiti akar-akar “transnasionalisme Islam” di Indonesia melalui tiga konstruk teoritik yang saya pinjam dari Mandaville berikut ini, yaitu: (1) “teori perjalanan” (*travelling theory*), (2) teori hibriditas, dan (3) teori diaspora.⁵ Fokus kajian pada tulisan adalah organisasi keagamaan yang mengusung ideologi “transnasionalisme Islam”, yakni Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Namun sebelum penulis menjelaskan akar-akar ideologi “transnasionalisme Islam” ala HTI, terlebih dahulu dijelaskan kerangka konseptual “transnasionalisme Islam.”

“Transnasionalisme Islam” sebagai Nomenklatur

Secara generik, “Islam transnasional” (transnational Islam) atau “transnasionalisme Islam” (*Islamic transnationalism*) dapat mencakup tiga hal: (1) pergerakan demografis, (2) lembaga keagamaan transnasional, dan (3) perpindahan gagasan atau ide.⁶ Jika dalam poin pertama terdapat unsur mobilitas yang dilakukan oleh orang perorang dan atau kelompok dari satu negara ke negara lainnya, maka poin kedua lebih merupakan perangkat kelembagaan yang menyediakan jejaring antar beberapa lembaga keagamaan di sejumlah tempat atau negara. Sementara itu, poin ketiga lebih menyoroiti modus pergerakan atau perpindahan gagasan dari individu atau sekelompok individu di sebuah tempat atau negara ke individu atau sekelompok individu di negara lain. Modus perpindahan atau pergerakan, baik individu ataupun ide, merupakan sebuah fenomena mutakhir yang terjadi akibat gelombang globalisasi berbasis teknologi yang tidak terbendung.

Dalam konteks Islam di Indonesia, istilah Islam transnasional telah menjadi sebuah nomenklatur akademis tersendiri yang memiliki konotasi makna spesifik dan berbeda dari entitas-entitas keislaman lainnya. Sekalipun ditentang oleh banyak kalangan lantaran efek

⁴ Lebih jauh tentang doktrin *Khilafah Islamiyah* versi Hizbut Tahrir, lihat, misalnya, Suha Taji-Farouki, *A Fundamental Quest: Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate* (London: Grey Seal, 1996). Lihat juga, Hizbut Tahrir, *The Methodology of Hizbut-Tahrir for Change* (London: Al-Khilafah Publications, t.th).

⁵ Peter G. Mandaville, *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma* (New York: Routledge, 2001), 86.

⁶ John R. Bowen, “Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space,” paper tidak diterbitkan, 2 (tersedia di situs internet: <http://www.artsci.wustl.edu/~anthro/articles/Beyond%20migrationon.pdf>).

disintegratif yang ditimbulkan terhadap persatuan ummat Islam, istilah “Islam transnasional” semakin menemukan momentumnya seiring dengan semakin gencarnya kampanye anti-demokrasi oleh sebagian kalangan Islamis. Penggunaan istilah “transnasional” tidak jelas siapa yang pertama kali menggunakan dan memopulerkannya. Ahmad Syafii Ma’arif, misalnya, menyebut secara spesifik kepada HTI sebagai manifestasi Islam transnasional.⁷ Menurut sumber lain, ide Islam transnasional pertama kali dilontarkan oleh KH Hasyim Muzadi, seorang ulama dan mantan Ketua Pengurus besar (PB) NU pada tahun 2007.⁸ Istilah ini ditegaskan oleh KH Hasyim Muzadi sebagai penegasian NU dari kelompok Islamis yang membawa misi transformasi sosial-keagamaan secara radikal yang bersifat melintasi batas-batas nasionalisme keindonesiaan. Dalam konteks Indonesia, HTI merupakan satu-satunya gerakan keagamaan yang mengusung ide Islam transnasional ini.

Pada awalnya, ide “Islam transnasional” tidak dimaksudkan untuk merujuk secara spesifik kepada kelompok HTI. Hal ini disebabkan secara generik “transnasional” itu sendiri mencakup pemaknaan yang luas, bukan saja HTI tetapi juga Islam sendiri pada dasarnya bersifat transnasional. Namun demikian, paham *khilafah islamiyah* yang diusungnya menjadikan organisasi ini sebagai satu-satunya representasi “Islam transnasional” yang paling autentik, tanpa bermaksud mengecualikan organisasi-organisasi lain yang barangkali memiliki visi teologis-ideologis yang (hampir) sama. Sebagai akibatnya, jadilah “Islam transnasional” sebagai sebuah nomenklatur baru yang secara spesifik dan eksplisit dikonotasikan dan diatribusikan pada HTI. Artinya, istilah ini sudah telanjur menjadi *branding* yang melekat pada HTI, dan bukan pada kelompok lainnya.

Oleh karena itu, pengatribusan HTI sebagai entitas “Islam transnasional” bukan tanpa alasan. Terlebih jika dianalisis dari ketiga perspektif teoritis di bawah ini, maka pelabelan “Islam transnasional” kepada HTI menjadi sulit terbantahkan. Gagasan “Islam transnasional” mengandaikan adanya transmudasi teologis-ideologis terhadap doktrin-doktrin keagamaan tertentu yang tidak dilakukan secara akulturatif. Proses transmudasi ideologis-teologis tersebut lebih banyak terjadi secara verbatim sebagai pemindahan doktrin-doktrin keagamaan tertentu dari sumber asalnya ke konteks Indonesia tanpa dibarengi dengan upaya kontekstualisasi doktrin tersebut secara signifikan. Artinya, proses transmudasi tersebut dilakukan secara bulat-bulat tanpa mempertimbangkan kesesuaian konteksnya, sehingga yang lebih mengedepan adalah proses Arabisasi, ketimbang Indonesianisasi, Islam.

Disebut proses transmudasi karena pada dirinya “Islam transnasional” memindahkan sebagian atau seluruh elemennya menyelinap masuk ke dalam relung-relung jantung keislaman Indonesia, baik di tingkat artifisial-aksesoris maupun substantif. Secara artifisial, proses pemindahan elemen keislaman itu mungkin hanya berlangsung di tingkat kulit luarnya saja, seperti dalam hal *fashion* ala Timur Tengah yang diklaim sebagai representasi Islam autentik.⁹

⁷ Ahmad Syafii Ma’arif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah* (Bandung: Mizan Publika, 2009), 191.

⁸ NU online, 15/05/2007.

⁹Menyangkut fashion, contoh paling gamblang tentang bagaimana ummat Islam di Indonesia mempersepsi cara atau etika berpakaian adalah perdebatan soal jilbab. Secara umum ummat Islam di Indonesia mengasumsikan bahwa memakai jilbab merupakan kewajibannya yang dituntut oleh Islam bagi seluruh kaum perempuan Muslim. Namun demikian, mengenai bagaimana format dan bentuk jilbab yang hendak dipakai merupakan isu keagamaan yang dipersepsi secara berbeda-beda antara individu dan atau organisasi yang satu dengan yang lain. Informasi

Sementara itu, transmudasi secara substantif berlangsung di tingkat teologis-doktrinal seperti paham *khilafah islamiyah* yang diklaim oleh para pengusungnya sebagai representasi Islam *par excellence*. Disebabkan oleh hal-hal semacam inilah, entitas “Islam transnasional” sangat memperhatikan dimensi keaslian teologisnya ketimbang mengalami proses akulturasi atau asimilasi budaya.

Travelling Theory

Travelling theory merupakan konstruk teoretik yang pertama kali diperkenalkan dan dikembangkan oleh Edward Said melalui antologinya yang muncul pada tahun 1984 dengan judul: *The World, the Text and the Critic*. Menurut Said, seperti individu dan lembaga, ide atau gagasan juga mengalami perpindahan, “dari orang perorang, dari situasi ke situasi, dan dari periode ke periode.”¹⁰ Dia berargumen bahwa kehidupan budaya dan intelektual sangat tergantung pada sirkulasi ide. Dalam konteks ini, pergerakan sebuah ide seringkali menjadi prakondisi bagi kreativitas intelektual, bahkan pergerakan fisik. Fokus utama Said dalam teori “perjalanan” tersebut adalah cara-cara di mana ide mengalami transformasi seiring dengan proses “translokasi” ide tersebut. Dia sadar bahwa ide harus bernegosiasi dengan “batas” sebelum ia diterima atau ditolak sepenuhnya oleh sebuah komunitas, sama seperti manusia bernegosiasi dengan batas-batas ketika melakukan perpindahan dari tempat asal ke tempat baru. “Pergerakan [ide] ke sebuah lingkungan baru seperti ini tidak pernah tanpa filter. Ia melibatkan proses representasi dan institusionalisasi yang berbeda dari tempat asalnya.”¹¹

Dalam realitas sehari-hari, hampir seluruh ide merupakan realitas yang terpindahkan. Dengan demikian, sebuah ide yang kemudian mengkristal menjadi dogma dan praktik sosial selalu mengalami perpindahan secara bebas ke segala penjuru, terutama jika ada upaya menyebarkanluaskannya di satu sisi, dan tidak ada upaya untuk membendungkannya, di sisi lain. Dalam konteks ini, terdapat banyak kasus di mana ide mengalami pergerakan dan perpindahan sehingga diterima sebagai sebuah kebenaran di tempat yang berbeda. Realitas agama merupakan contoh paling nyata dari bekerjanya “teori perjalanan” ini, yang penyebarannya meluas mengikuti ke mana para penganut agama tersebut mengadakan perjalanan. Kepenganutan agama-agama yang begitu meluas di seluruh penjuru dunia menjadi bukti paling jelas bekerjanya teori ini.¹² Modus penyebaran seluruh agama ke tempat-tempat di luar tempat kelahirannya merupakan bukti bahwa tidak ada agama yang berhenti di tempat asalnya, melainkan berekspansi seiring dengan semakin meluasnya jejaring kepenganutan di

lebih jauh mengenai jilbab di Indonesia, baca, misalnya, Diah Ariani Arimbi, *Reading Contemporary Indonesian Muslim Writers: Representation, Identity and Religion of Muslim Women in Indonesian Fiction* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009), 39-40.

¹⁰ Edward Said, *The World, the Text and the Critic* (London: Vintage, 1984), 226.

¹¹ Ibid.

¹² Dalam kajian antropologi sosial, keyakinan individu atau kelompok masyarakat merupakan buah dari bagaimana sebuah gagasan mampu memenangkan sebuah proses dialektika dan pertarungan antar sejumlah gagasan sehingga gagasan yang mampu memenangkan pertarungan tersebut akan diyakini oleh individu atau kelompok masyarakat tersebut. Disebut sebagai madzhab kulturalisme, gagasan menempati peran sentral dalam proses terbentuknya sebuah keyakinan individu atau kelompok masyarakat. Lebih jauh, lihat James Peoples & Garrick Bailey, *Humanity: An Introduction to Cultural Anthropology* (Belmont: Wadsworth Cengage Learning, 2011), 27.

luar tempat kelahirannya. Artinya, hampir setiap agama besar di dunia seperti Islam, Kristen, Yahudi, Hindu, Budha, dan sebagainya bisa dijelaskan dalam kerangka teori “perjalanan” ini. Bahkan sekte-sekte atau aliran yang ada dalam masing-masing agama tersebut pun, tidak lepas dari analisis teori dimaksud.

Ada empat tahap, demikian Said, yang harus dilalui dalam proses perjalanan sebuah ide. Tahap *pertama* adalah apa yang dia sebut sebagai *a point of origin* (tempat asal), di mana seperangkat gagasan tercetus, dielaborasi dan dikontestasikan dalam ruang wacana di tempat asal.¹³ Dalam konteks tempat asal Islam, ia tercetus di jazirah Arab, kemudian meluas ke daerah-daerah di sekitarnya seperti Afrika, Asia Selatan, Asia Tengah, Asia Tenggara, Eropa, negara-negara Pasifik, Amerika dan seterusnya, di mana pembiakan kepenganan Islam terjadi setelah ia berhasil melalui tahap elaborasi dan kontestasi wacana.¹⁴ Dalam konteks Islam transnasional seperti HTI, maka tempat asalnya adalah Palestina, di mana gagasan Islam transnasional pertama kali dicetuskan oleh Taqiyuddin al-Nabhani dan dipasarkan di tempat ini dan daerah sekitarnya.¹⁵ Perluasan Islam transnasional ke daerah-daerah di luar terjadi karena ia berhasil melewati serangkaian *test cases* berupa proses dialog dan negosiasi dengan batas-batas identitas budaya lokal, sehingga ide tentang Islam transnasional menemukan rasionalitasnya.¹⁶ Dari sinilah lahir doktrin negara Khilafah (*Khilafah islamiyah*) sebagai panggilan solidaritas penganut doktrin tersebut agar bisa menyatu melawan tirani penjajah Israel, sekalipun format pemerintahan khilafah sudah pernah ada sebelumnya tetapi telah mati seiring dengan runtuhnya Turki Uthmani tahun 1924.

Tahap *kedua* adalah apa yang dia namakan sebagai *distance transversed*, yakni tindakan perjalanan itu sendiri, di mana sebuah ide mengalami perjalanan dari satu tempat ke ruang tempat dan waktu yang berbeda. Perjalanan “Islam transnasional” versi HTI dari tempat asalnya, Palestina, kemudian ke Libanon dan ke Indonesia bisa dijelaskan dalam kerangka teoretik ini. Di Indonesia, HTI didirikan pada tahun 1982 dan diperkenalkan oleh Abdurrahman al-Baghdadi, pemimpin Hizbut Tahrir di Australia yang pindah ke Bogor,

¹³ Ibid.

¹⁴ TW Arnold, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith* (New York: Charles Scribner's Sons, 1896).

¹⁵Salah satu faktor mengapa ide transnasional Islam terlahir di Palestina, saya kira, bukan tanpa alasan. Salah satu alasan yang paling kuat adalah adanya panggilan solidaritas yang dikumandangkan kepada seluruh ummat Islam untuk bersatu melawan penindasan, aneksasi dan penjajahan negara Israel atas tanah Palestina. Lebih jauh tentang sejarah berdirinya Hizbut Tahrir, lihat, misalnya, Suha Taji-Farouki, *A Fundamental Quest*, 7. Lihat juga, Kylie Baxter and Shahram Akbarzadeh, “In Search of the Caliphate,” dalam Shahram Akbarzadeh & Samina Yasmeen, *Islam and the West: Reflections from Australia* (Sydney: UNSW Press, 2005), 26.

¹⁶Gagasan Islam transnasional menemukan signifikansi dalam pertarungan ideologi yang mempertentangkan antara paham nasionalisme dengan paham khilafah. Para penganjur dan aktivis HTI seringkali membongkar logika nasionalisme dari perspektif teologi melalui argument bahwa nasionalisme merupakan produk ideologi yang tidak berakar dalam ajaran Islam. Menurut mereka, nasionalisme adalah paham mutakhir yang ditemukan oleh bangsa Eropa pada awal abad ke-20 sebagai antitesis dari paham transnasionalisme fasis yang telah mengantarkan bangsa Eropa pada peperangan antar-bangsa yang panjang dan melelahkan. Penolakan terhadap paham nasionalisme merupakan sesuatu yang sangat lazim ditemukan dalam pokok-pokok pemikiran Islam aktivis HTI. Mereka menyandarkan argumentasinya pada buku-buku yang ditulis oleh mentor ideologis mereka ‘Abd al-Qadim Zallum. Lihat, misalnya, ‘Abd al-Qadim Zallum, *Pemikiran Politik Islam* (Bogor: Al-Izzah, 2001); Cf. ‘Abd al-Qadim Zallum, *Al-Dimuqratiyah Nizām Kufri: Yahfūm Aakhduha-aw Tatbiqūha-aw al-Da’wah ilayha* (T.t.: Hizbut Tahrir, 1990).

Jawa Barat, atas undangan KH Abdullah bin Nuh, pimpinan pesantren Al-Ghazali dan dosen di Fakultas Sastra Universitas Indonesia (UI).¹⁷ Selama tinggal di Bogor, ia berinteraksi dengan banyak aktivis Muslim dari masjid Al-Ghifari, yang merupakan markas besar aktivis Muslim di Institut Pertanian Bogor (IPB).¹⁸ Sebagaimana layaknya gerakan Tarbiyah, HTI berkembang secara pesat diantara komunitas mahasiswa melalui jaringan “dakwah kampus,” yang mengalami puncaknya ketikan rezim Soeharto menerapkan pelarangan aktivitas politik mahasiswa melalui Kebijakan Normalisasi Kehidupan Kampus (NKK) tahun 1978. Sejak saat itu, sebagaimana kelompok aktivis Islam lainnya, HTI menjadi gerakan bawah tanah (*clandestine*) hingga jatuhnya Rezim Orde Baru.

Pemikiran dan ideologi HTI disebarakan melalui lingkaran studi yang dikenal sebagai *halaqah*.¹⁹ Melalui *halaqah* ini, para partisipan membaca dan berdialog dengan ide-ide yang dipasarkan oleh HTI melalui serangkaian publikasinya seperti buku terjemahan, Buletin *Al-Islam*, jurnal *Al-Wa'ie*, dan informasi yang disediakan di situs internet yang meliputi *Shahshiyah Islamiyah* (Kepribadian Islam), *Fikr al-Islam* (Pemikiran Islam), dan *Nizam al-Islam* (Sistem Islam). Dari titik ini, HTI mulai menyebarkan ideologinya di luar Bogor melalui jaringan kampus yang dikenal sebagai Lembaga Dakwah Kampus (LDK) di beberapa universitas seperti UNPAD Bandung, UI Jakarta, UGM Yogyakarta, IKIP Malang, UNAIR Surabaya, IKIP Surabaya, UNHAS Makassar – semuanya merupakan kampus-kampus “Sekuler” – dan dengan cepat mampu mencapai setiap provinsi di negeri ini.²⁰ Bahkan kepenganan HTI di kampus-kampus Islampun sudah mulai menggejala dengan lahirnya sayap gerakan mahasiswa yang bernama “Gema Pembebasan.”

Tahap *ketiga* adalah tahap “pertemuan” (*encounter stage*), di mana gagasan tersebut bertemu dengan gagasan atau ideologi lain serta dikontestasikan dalam sebuah ruang wacana yang bisa berujung pada sikap penerimaan, penolakan dan atau modifikasi.²¹ Kepenganan gagasan “Islam transnasional” ala HTI yang makin meluas di Indonesia menjadi bukti adanya proses pertemuan antar-gagasan dan dialektika wacana yang berujung pada sikap penerimaan, sekalipun di sejumlah segmen masyarakat, terutama di kalangan Nahdliyin (komunitas NU) terdapat resistensi yang kuat terhadap doktrin “Islam transnasional,” terutama karena kepenganan NU terhadap paham *nation-state* ala NKRI sudah dianggap final.

Faktor kepenganan terhadap ide Islam transnasional tidak bisa dijelaskan secara ideologis semata. Terdapat *push* dan *pull factors* yang melatarbelakangi mengapa ide-ide yang

¹⁷Lihat Agus Salim, “The Rise of Hizbut Tahrir Indonesia (1982-2004): Its Political Opportunity Structure, Resource Mobilization, and Collective Action Frames” (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Masters Thesis, 2005), 5.

¹⁸ “Hizbut Tahrir Indonesia: Dakwah Masjid yang Menggurita,” 142-143.

¹⁹ Memang *halaqah* tidak hanya menjadi sarana penyebaran paham Khilafah Islamiyah semata kepada komunitas perguruan tinggi. Pada awal dekade 1980-an, kampus menjadi tempat bersemainya versi pemahaman Islam yang berbeda dari mainstream. Versi pemahaman Islam semacam ini menawarkan alternatif pemikiran yang berusaha memecah kebuntuan berpikir ummat Islam. Berbagai macam paham atau aliran ideologi dalam pemikiran keislaman ditawarkan di kampus-kampus Indonesia, terutama kampus-kampus “sekuler”, mulai pemikiran revolusioner Shi’ah hingga Ikhwanul Muslimin. Lihat, Masdar Hilmy, *Islamism and Democracy in Indonesia: Piety and Pragmatism* (Singapore: ISEAS, 2010), 108.

²⁰Elizabeth Fuller Collins, “Islam is the Solution: Dakwah and Democracy in Indonesia,” makalah tidak dipublikasikan, hal. 9.

²¹ Said, *The World*, 227.

ditawarkan HTI mampu menarik perhatian sejumlah kalangan di luar kantong asalnya. Kondisi politik global dan ketidakadilan ekonomi yang melanda mayoritas negara-negara berpenduduk Muslim diduga turut menyulut (*push factors*) simpati di kalangan sejumlah umat Muslim terhadap gagasan *Khilafah islamiyah*.²² Selain itu, secara ideologis, sejumlah ideolog HTI mampu mengemas argumentasi *Khilafah islamiyah* dengan sangat rapi (*pull factors*), sebagai kombinasi antara berpikir normatif-doktrinal yang berbasis pada teks suci, dan narasi teori-teori sains politik seperti teori konspirasi yang banyak digunakan di bangku kuliah.²³ Narasi semacam inilah yang seringkali menjadi titik pesona bagi sebagian Muslim yang masih ingin mendalami tentang ajaran agamanya.

Pada tahap ini juga terjadi proses adaptasi, di mana terdapat serangkaian negosiasi yang berujung pada modifikasi doktrin *Khilafah islamiyah* di bawah otoritas tunggal ke arah “konsorsium” negara-negara Islam kecil yang pada akhirnya bersatu di bawah komando kekhilafahan internasional. Proses modifikasi semacam ini disebabkan oleh banyak hal; (1) menyangkut soal pilihan strategi. HTI mungkin ingin mulai dari level yang kecil terlebih dahulu, baru kemudian bergerak ke wilayah yang lebih luas. (2) melihat realitas resistensi yang begitu kuat di tingkat akar rumput dan atau struktur kenegaraan yang tidak memungkinkan ditransformasikannya format NKRI menjadi *Khilafah islamiyah* dan memaksa penganut paham “Islam transnasional”. Atau (3) akibat belum jelasnya nomenklatur dan kerangka operasional Islam transnasional. Faktor yang terakhir ini sangat jelas terlihat, misalnya, ketika belum terformulasikannya bagaimana format penyelenggaraan pemerintahan dalam negara Khilafah; bagaimana seorang khalifah dipilih; bagaimana sebuah keputusan sosial-politik dihasilkan; dan seterusnya.

Tahap *keempat* adalah tahap “transformasi” di mana gagasan tersebut menjelma menjadi sebuah entitas baru yang diterima oleh individu atau pihak penerima.²⁴ Gagasan “Islam transnasional”, penulis kira, belum sampai pada tahapan ini, mengingat ia belum berhasil menandingi gagasan-gagasan lain yang lebih bisa diterima di kalangan umat Islam Indonesia, semisal paham demokrasi dan negara-bangsa. Artinya, untuk diterima sebagai sebuah gagasan yang diterima secara penuh oleh sebuah komunitas, maka “Islam transnasional” harus lolos dari “sergapan” gagasan-gagasan lokal yang sudah mencengkeram lama di tempat yang baru. Ia harus mampu mengatasi perlawanan dari gagasan-gagasan yang sudah mapan melalui sebuah narasi argumentatif yang rasionalitasnya mampu meyakinkan masyarakat Muslim di Indonesia, sehingga mereka mau beralih ke paham “transnasionalisme Islam” versi HTI. Kenyataannya, sejauh ini HTI belum mampu menaklukkan narasi besar demokrasi dan konsep negara-bangsa dengan menawarkan narasi besar *Khilafah islamiyah* yang jauh lebih rasional, sistematis, meyakinkan dan menjanjikan kemakmuran.

Teori Hibriditas

Teori kedua yang bisa menjelaskan akar-akar “Islam transnasional” adalah teori

²² David Wright-Neville, “Terrorism as a Global Phenomenon: The Southeast Asian Experience”, dalam Gloria Davies & Chris Nyland (Eds.), *Globalization in the Asian Region: Impacts and Consequences* (Massachusetts: Edward Elgar Publishing Limited, 2004), 42.

²³ Masdar Hilmy, *Islamism and Democracy in Indonesia*, 105.

²⁴ *Ibid.*, 226-27.

hibriditas. Teori ini sebenarnya merupakan kelanjutan dari tahap ketiga dari teori “perjalanan” sebagaimana dijelaskan di muka. Teori ini pertama kali diperkenalkan oleh Mikhail Bakhtin pada tahun 1930-an.²⁵ Bakhtin memulai konstruk teoretiknya dengan sebuah pertanyaan singkat: “apa yang dimaksud dengan hibridisasi (*hibridization*) itu?” Apakah ia merupakan campuran dari dua bahasa sosial dalam batas-batas pengucapan tunggal (*single utterance*), sebuah pertemuan di arena pengucapan tunggal di antara dua kesadaran linguistik yang berbeda, yang saling dipisahkan oleh sebuah *epoch*, diferensiasi sosial ataukah oleh faktor lain?

Pada awalnya, teori hibriditas ini digunakan dan dielaborasi oleh Bakhtin sebagai perangkat teoretik dalam rangka memahami bahasa dan masyarakat. Namun dalam perkembangan berikutnya, proses “hibridisasi” melibatkan bukan saja aspek bahasa, tetapi juga budaya, dan ia muncul ketika sejumlah kode bahasa yang berbeda saling bertemu.²⁶ Keterkaitan antara aspek bahasa dengan budaya bisa dimaklumi karena yang pertama adalah bagian kecil dari yang kedua. Bahasa menjadi lantaran bagi terjadinya proses pembentukan sebuah budaya, dan dari rahim budayalah bahasa terlahir.²⁷

Dalam konteks kajian pasca-kolonial dan budaya (*postcolonial and cultural studies*), teori “hibriditas” banyak dikembangkan oleh Homi K. Bhaba untuk menggambarkan kekuatan kolonisasi yang hegemonik dalam memaksa warga jajahannya untuk tunduk pada totalisasi budaya pihak penjajah.²⁸ Teori ini cenderung melihat subyek-kedirian (*the subject-self*) sebagai sebuah percabangan bagi kemunculan identitas baru hasil perkawinan dua atau lebih entitas budaya, tetapi tanpa membuang loyalitasnya pada identitas awal.²⁹ Dalam konteks ini, hibriditas adalah sebuah gambaran tentang “perbedaan yang terus menerus” (*simultaneous difference*) sebagai metafor bagi kondisi pascakolonial itu sendiri, dan dirayakan sebagai piranti perlawanan atas totalisasi identitas dan nilai yang terpancar dari episentrum hegemonik.

Jika diterapkan dalam konteks analisis Islam “transnasional,” teori hibriditas ini mengasumsikan adanya percabangan baru akibat perkawinan dua konsep dan atau budaya dari dua poros yang berbeda, tetapi dalam *core content* yang “terlahir kembali”; konsep negara-bangsa *vis-a-vis* konsep negara Khilafah. Hal ini mengingatkan pada sebuah peribahasa “pouring old wine into the new bottle,” menuang anggur lama di dalam sebuah botol yang baru. Dalam hal ini, masing-masing konsep saling menganggap konsep lainnya sebagai kompetitor, bahkan musuh, yang harus dikalahkan. Pertemuan di antara dua entitas budaya yang saling berbeda ini pada awalnya menimbulkan perbenturan keras akibat egosentrisme masing-masing yang saling menghendaki kemenangan atas lawannya. Tetapi dalam realitasnya, perbenturan budaya tidak selamanya menjadi pilihan mati bagi masing-masing penganut

²⁵Peter G. Mandaville, *Transnational Muslim Politic: Reimagining the Umma* (London: Routledge, 2001), 91.

²⁶Mikhail Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, terj. Helen Iswolsky (Bloomington: Indiana University Press, 1981). Lihat juga, Nikos Papastergiadis, “Tracing Hybridity in Theory,” dalam Pnina Werbner dan Tariq Modood (Eds.), *Debating Cultural Hybridity: Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism* (London: Zed, 1997), terutama hal. 257-81.

²⁷Lihat, misalnya, Karen Risager, *Language and Culture: Global Flows and Local Complexity* (New York & Ontario: Multilingual Matters: 2006). Lihat juga, David Nunan and Julie Choi (Eds.), *Language and Culture: Reflective Narratives and the Emergence of Identity* (New York: Routledge, 2010).

²⁸Lihat, Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (London and New York: Routledge, 2001).

²⁹Peter G. Mandaville, *Transnational Muslim Politic*, 92.

budaya yang tengah bertikai. Terkadang mereka mengalami kejenuhan, di mana di dalamnya tidak dapat ditemui sebuah resolusi epistemologis yang adil. Dalam kondisi inilah pertemuan seringkali berujung pada *cultural culdesac* (jalan buntu budaya), dan sikap paling realistis terhadap kondisi semacam ini adalah membiarkan masing-masing hidup saling berdampingan dengan sejumlah kompromi, adaptasi dan revisi.

Dalam konteks inilah, konsep “Islam transnasional” yang dibawa oleh HTI dalam konteks Asia Tengah, misalnya, akan berbeda dari konsep yang sama yang diusung oleh pengikut HTI di Indonesia.³⁰ Perbedaan itu dapat dilihat pada bagaimana ideologi “Islam transnasional” itu diimplementasikan dalam konteks masing-masing. “Islam transnasional” versi Asia Tengah jauh lebih Marxian dan “garang” ketimbang “Islam transnasional” versi Indonesia yang terlihat lebih “lembut” dan tidak Marxian, tetapi ambigu dan penuh kebimbangan. Gambaran dua versi “Islam transnasional” tersebut mengindikasikan bahwa konteks memegang peran penting dalam membentuk dan memola *genre* baru “Islam transnasional” yang lahir di masing-masing negara. Konteks Asia Tengah sangat sarat dengan perebutan kekuasaan secara brutal dan militeristik, sementara konteks Indonesia memungkinkan pertautan antara “Islam transnasional” dengan islam-islam (dengan “i” kecil) lainnya terjadi secara dialogis dan damai.³¹ Dari pertautan inilah lahir sebuah “genre baru tetapi lama” doktrin Khilafah sesuai dengan konteksnya masing-masing; “Khilafah Indonesia” yang berangkat dari budaya damai dan “Khilafah Asia Tengah” yang lebih sangar. Sekalipun berbeda dalam derivasi, keduanya bersumber dari rahim yang sama; organisasi Hizbut Tahrir yang lahir di Palestina yang sama-sama membawa doktrin Khilafah.

Teori Diaspora

Secara etimologis, “diaspora” yang berasal dari bahasa Yunani, *diasperien*, dari *dia-* yang berarti “menyeberang” atau “melampaui” dan *sperien* yang berarti “menebar benih,” dapat dimaknai sebagai “penamaan atas yang lain yang secara historis dapat dikatakan sebagai komunitas yang terpindahkan (*displaced communities*) dari tempat asalnya ke tempat lain melalui proses migrasi, imigrasi atau pengasingan.”³² Pertama kali digunakan dalam Septuagint, terjemahan Yunani dari kitab suci Yahudi berbahasa Ibrani, diaspora merujuk pada sebuah proses dislokasi dari negara-bangsa atau lokasi asal geografis dan relokasi dalam sebuah atau lebih negara-bangsa, teritori, atau wilayah. Karena itu, istilah “diaspora” memiliki signifikansi keagamaan untuk menggambarkan derita bangsa Yahudi yang hidup di luar tempat asal kelahirannya, Palestina.³³

Teori Diaspora dipakai untuk menggambarkan kondisi ummat Islam yang hidup dalam pengasingan, di luar tempat asal ia dilahirkan, yakni jazirah Arab.³⁴ Penerapan teori diaspora

³⁰ Informasi lebih detil tentang Hizbut Tahrir di Asia Tengah, baca, misalnya, Franco Burgio, *Hizb Ut-Tahrir in Central Asia: Messengers of a Coming Revolution?* (Norderstedt Germany: Druck und Bindung, 2007).

³¹ *Ibid.*, 39.

³² Jana Evans Braziel dan Anita Mannur, “Nation, Migration, Globalization: Points of Contention in Diaspora Studies,” dalam Jana Evans Braziel dan Anita Mannur (Eds.), *Theorizing Diaspora* (London & New York: Blackwell Publishing, 2003), 1.

³³ *Ibid.*

³⁴ Lebih jauh tentang Muslim diaspora, lihat, misalnya, John L. Esposito, “The Muslim Diaspora and the Islamic World,” dalam Shireen Hunter (ed.), *Islam, Europe’s Second Religion: The New Social, Cultural, and Political Landscape* (Washington DC: Center for Strategic and International Studies, 2002), 245-255.

dalam konteks masyarakat Muslim sejauh ini lebih banyak diarahkan untuk menganalisis komunitas Muslim minoritas [di negara yang mayoritas non-Muslim],³⁵ sementara analisis dengan kerangka teoretik yang sama jarang digunakan untuk mengamati kelompok Muslim minoritas di tengah negara mayoritas Muslim. Analisis teori diaspora terutama digunakan ketika sekelompok individu Muslim tetap mempertahankan loyalitas dan identitas ideologisnya di tengah kepuasan paham-paham keagamaan yang diklaim oleh individu-individu tersebut sebagai bukan “Islam otentik.” Di tempat yang jauh dari “lokus asali”-nya, mereka merasa terasing karena masyarakat yang berada di sekeliling mereka tidak meyakini dan mempraktikkan paham keagamaan yang sama. Di tempat pengasingannya, mereka kemudian mendirikan pusat-pusat dan jejaring penyebaran paham keagamaan yang dianggap paling “otentik” itu, sambil menunggu momentum yang tepat untuk mendeklarasikan keyakinan mereka di ruang publik.

Kondisi diaspora sebenarnya pernah dialami oleh HTI di Indonesia pada awal-awal penyebarannya, ketika organisasi ini masih menjalankan aktivisme politiknya secara “bawah tanah.” Dalam perspektif teori gerakan sosial, tahapan mulai dari pendirian dan perkembangan HTI di Indonesia dapat dijelaskan sebagai berikut. Tahap pertama, *marḥalah al-tathqif*, sejajar dengan apa yang dinamakan sebagai “Fase Hibernasi” (1980-1999), di mana gerakan dilaksanakan secara rahasia sebagai respon tekanan keras pihak pemerintah. Ini adalah fase bimbingan dan pelatihan kader. Fase ini mencontoh strategi Nabi Muhammad dalam rangka menarik masuk komunitas Mekah ke dalam Islam pada masa awal untuk menghindari resistansi publik. Tahap kedua, *tafaʿul ma’ al-nas*, dinamakan juga sebagai “Fase Perkembangan” (2000-2001), di mana HTI terlibat dan berinteraksi dengan publik. Fase perkembangan dimulai dengan mobilisasi sekitar 5000 pendukung untuk menghadiri konferensi internasional tentang *Khilafah Islamiyah* di Jakarta pada tanggal 28 Mei 2000. dan tahap ketiga, *Marḥalah Istilām al-Hukm* atau “Fase Eskalasi” (2002-2004), menandakan aksi protes dan demonstrasi secara terus menerus, dan banyak aksi kolektif lainnya seperti pengeluaran pernyataan resmi, *long-march*, konferensi, dan mengunjungi kantor-kantor pemerintah dan pers. Tahap ini berkulminasi pada direbutnya pos-pos strategis di seluruh jajaran pemerintahan demi tegaknya ideologi “Islam transnasional.”³⁶

Dalam kondisi keterasingan, identitas kelompok menjadi mengkristal.³⁷ Rasa solidaritas sesama anggota “Islam transnasional” menjadi menguat, seiring dengan perasaan terancam dari kepunahan akibat gempuran identitas agama-budaya *mainstream* yang hegemonik. Dari sinilah rasa saling memiliki terhadap identitas primordialis muncul dalam rangka membentengi konsep “kedirian” (*the Self*) dari gempuran kekuatan “lain” (*the Others*) yang dipersepsi bukan saja sebagai kompetitor, tetapi juga sebagai musuh bersama (*common enemy*).³⁸ Dalam situasi semacam ini, menjadi minoritas berarti mempertahankan segala atribut

³⁵ Lihat, misalnya, C. Saint-Blancat, “A Muslim Diaspora in Europe?”, *Archives De Sciences Sociales Des Religions* 40, No. 92 (1995), 9-24.

³⁶ Agus Salim, “The Rise of Hizbut Tahrir Indonesia,” hal. 39-57.

³⁷ Bandingkan dengan Joseph E. Davis, *Identity and social change* (New Jersey: Transaction Publishers, 2000), 3.

³⁸ Informasi lebih jauh tentang bagaimana konsep kedirian (*the Self*) dan yang “lain” (*the Other*) itu berdialektika, lihat, misalnya, Anna-Teresa Tymieniecka (Ed.), *The Self and the Other: The Irreducible Element in Man* (Dordrecht, Holland: Spring Science & Business, 1977). Lihat juga, Robert Rogers, *Self and Other: Object Relations in Psychoanalysis and Literature* (New York: New York University Press, 1991).

primordialismenya di tengah kepungan identitas yang lain. Menjadi minoritas berarti menggalang kebersamaan serta berjuang melawan ancaman kepunahan yang, salah satu caranya, diaktualisasikan melalui “identitas transnasional” dimaksud.

Pada masa Reformasi, teori diaspora sebenarnya tidak terlalu tepat untuk menggambarkan kondisi mutakhir “Islam transnasional” di Indonesia, mengingat mereka dapat menikmati udara bebas demokrasi dan pergerakan mereka menyebarkan paham *Khilafah Islamiyah* tidak dibatasi oleh pemerintah.³⁹ Kondisi ini berbeda secara diametral dengan kondisi “Islam transnasional” di negara-negara maju yang mayoritas non-Muslim, di mana kerangka teoretik diaspora masih relevan di tengah berbagai macam tekanan. Mereka mengikat sesama penganut “Islam transnasional” dengan paham *Khilafah Islamiyah* sebagai solidaritas untuk menggali potensi persatuan ummat Muslim dalam rangka melancarkan aksi *Istilam al-Hukm*, yakni perebutan kuasa, baik dalam pengertian “keras” seperti perebutan pos-pos strategis dalam struktur negara, maupun “lunak” seperti penguasaan diskursus keagamaan melalui kehadiran doktrin-doktrin kunci yang dapat menandingi konsep-konsep status-quo seperti paham demokrasi, kapitalisme, dan liberalisme.

Penutup

Tiga teori akar-akar Islam transnasional di atas hanya merupakan upaya untuk memahami asal-usul doktrin transnasionalisme Islam di Indonesia versi HTI dilihat dari sisi modus kemunculannya. Tentu saja masih banyak kerangka teoretik, di luar ketiga kerangka teoretik di atas, yang bisa menjelaskan kemunculan entitas Islam transnasional di Indonesia, seperti genealogi-nya Michel Foucault yang cenderung melihat realitas agama sebagai kuasa dalam dialektika paham-paham keagamaan.⁴⁰ Hal ini terjadi karena perspektif Foucauldian senantiasa mencurigai doktrin agama dalam perspektif yang serba-kekuasaan; setiap saat doktrin agama bisa dijadikan sarana untuk melakukan kegiatan makar dan atau politik kekuasaan, demi meraih keuntungan sesaat.

Terdapat pula kerangka teoretik lain yang dikembangkan oleh Emmanuel Sivan yang disebut sebagai teori Enklav (*Enclave theory*) di mana sebuah komunitas keagamaan dibayangkan tengah berada dalam pengasingan. Teori ini pertama kali dikembangkan dan dipergunakan guna memotret fenomena radikalisme keagamaan di berbagai penjuru dunia di mana kebanyakan kelompok radikal mengimajinasikan kelompoknya berada dalam pengasingan bukan secara geografis dan sosial, tetapi secara nilai dan budaya.⁴¹ Tidak ada maksud untuk mengenyampingkan konstruk-konstruk teoretik lain, namun hanya karena faktor keterbatasan ruang sajalah yang memaksa penulis membatasi pada tiga konstruk teoretik di atas. Pada akhirnya penulis harus mengakui bahwa tidak ada fenomena sosial yang bisa dijelaskan secara tuntas dengan menggunakan sebuah konstruk teoretik tunggal, melainkan masing-masing saling mengoreksi, melengkapi dan menyempurnakan.

³⁹Mengenai diskursus anti-demokrasi, kapitalisme dan liberalisme Barat yang dikembangkan di kalangan HTI, lihat, misalnya, Masdar Hilmy, *Islamism and Democracy in Indonesia*, 153.

⁴⁰Lihat, Michel Foucault & Jeremy R. Carrette, *Religion and Culture* (Manchester: Manchester University Press, 1999), 41. Baca juga, Jeremy R. Carrette, *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality* (New York & London: Routledge, 2000), 36.

⁴¹Gabriel A. Almond, et. al., *Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms around the World* (Chicago: The University of Chicago Press, 2003), 23-89.

Daftar Rujukan

- Almond, Gabriel A. et. all. *Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms around the World*. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.
- Arnold, TW. *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*. New York: Charles Scribner's Sons, 1896.
- Arimbi, Diah Ariani. *Reading Contemporary Indonesian Muslim Writers: Representation, Identity and Religion of Muslim Women in Indonesian Fiction*. Amsterdam: Amsterdam University Prerss, 2009.
- Bakhtin, Mikhail. *The Dialogic Imagination*, terj. Helen Iswolsky. Bloomington: Indiana University Press, 1981.
- Baxter, Kylie and Shahram Akbarzadeh. "In Search of the Caliphate," dalam Shahram Akbarzadeh & Samina Yasmeen, *Islam and the West: Reflections from Australia*. Sydney: UNSW Press, 2005.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London and New York: Routledge, 2001.
- Bowen, John R. "Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space," paper tidak diterbitkan, 2 (tersedia di situs internet: <http://www.artsci.wustl.edu/~anthro/articles/Beyond%20migrationon.pdf>).
- Brazil, Jana Evans dan Anita Mannur. "Nation, Migration, Globalization: Points of Contention in Diaspora Studies," dalam Jana Evans Brazil dan Anita Mannur (Eds.), *Theorizing Diaspora*. London & New York: Blackwell Publishing, 2003.
- Burgio, Franco. *Hizb Ut-Tahrir in Central Asia: Messengers of a Coming Revolution?*. Norderstedt Germany: Druck und Bindung, 2007.
- Carrette, Jeremy R. *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality*. New York & London: Routledge, 2000.
- Davis, Joseph E. *Identity and Social Change*. New Jersey: Transaction Publishers, 2000.
- Esposito, John L. "The Muslim Diaspora and the Islamic World," dalam Shireen Hunter (ed.), *Islam, Europe's Second Religion: The New Social, Cultural, and Political Landscape*. Washington DC: Center for Strategic and International Studies, 2002.
- Foucault, Michel & Jeremy R. Carrette. *Religion and Culture*. Manchester: Manchester University Press, 1999.
- Fuller-Collins, Elizabeth. "'Islam is the Solution': Dakwah and Democracy in Indonesia," 17 (<http://www.classics.ohiou.edu/faculty/collins/islamsolution.pdf>).
- Hatta, Mohammad. *Bung Hatta Menjawab*. Jakarta: Gunung Agung, 1979.
- Hilmy, Masdar. *Islamism and Democracy in Indonesia: Piety and Pragmatism*. Singapore: ISEAS, 2010.
- Hizbut Tahrir. *The Methodology of Hizbut-Tahrir for Change*. London: Al-Khilafah Publications, n.d.
- Mandaville, Peter G. *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma*. New York: Routledge, 2001.
- David Nunan and Julie Choi (Eds.). *Language and Culture: Reflective Narratives and the Emergence of Identity*. New York: Routledge, 2010.
- Papastergiadis, Nikos. "Tracing Hybridity in Theory," dalam Pnina Werbner dan Tariq Modood

- (Eds.), *Debating Cultural Hybridity: Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. London: Zed, 1997.
- Peoples, James & Garrick Bailey. *Humanity: An Introduction to Cultural Anthropology*. Belmont: Wadsworth Cengage Learning, 2011.
- Risager, Karen. *Language and Culture: Global Flows and Local Complexity*. New York & Ontario: Multilingual Matters: 2006.
- Rogers, Robert. *Self and Other: Object Relations in Psychoanalysis and Literature*. New York: New York University Press, 1991.
- Said, Edward. *The World, the Text and the Critic*. London: Vintage, 1984.
- Saint-Blancat, C. "A Muslim Diaspora in Europe?", *Archives De Sciences Sociales Des Religions* 40, No. 92, 1995.
- Salim, Agus. "The Rise of Hizbut Tahrir Indonesia (1982-2004): Its Political Opportunity Structure, Resource Mobilization, and Collective Action Frames." Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Masters Thesis, 2005.
- Taji-Farouki, Suha. *A Fundamental Quest: Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate*. London: Grey Seal, 1996.
- Tymieniecka, Anna-Teresa (ed.). *The Self and the Other: The Irreducible Element in Man*. Dordrecht, Holland: Springer Science & Business, 1977.
- Wright-Neville, David. "Terrorism as a Global Phenomenon: The Southeast Asian Experience", dalam Gloria Davies & Chris Nyland (Eds.), *Globalization in the Asian Region: Impacts and Consequences*. Massachusetts: Edward Elgar Publishing Limited, 2004.
- Zallum, 'Abd al-Qadim. *Pemikiran Politik Islam*. Bogor: Al-Izzah, 2001.
- _____. *Al-Dīmuqrāṭīyah Nizām Kufr: Yahjūm Akhdhuhā>aw Tatbīquhā>aw al-Da'wah ilayha>*.T.t.: Hizbut Tahrir, 1990.
- <http://www.hizbuttahrir.org.uk>.
- NU online, 15/05/2007.